

Culturas urbanas y prácticas pastorales: evangelización, complejidad urbana y conversión pastoral

Jaime Alberto Mancera Casas, Pbro¹

Recibido 19/11/2011

Aprobado 27/11/2011

Resumen

La ciudad y sus culturas, sus dinámicas, sus sujetos, sus estructuras y sus redes, y sobre todo el entramado de relaciones que encierra son la “complejidad” que la comunidad eclesial debe continuamente aprender a asumir, respetar, compartir y soportar, en el ejercicio de la praxis evangelizadora y del ejercicio teológico.

Palabras clave: culturas urbanas, complejidad, evangelización, pastoral, conversión.

Abstract

The city and its cultures, its dynamics, its subjects, its structures and networks, and the whole network of relationships that this involves, are the “complexity” that the Church community must continually learn to accept, respect, share and support in the exercising of evangelical praxis and theological exercise.

Key words: urban cultures, complexity, evangelism, pastoral, conversion.

Evangelización y culturas

“La Teología tiene que aprender continuamente de nuevo a asumir la complejidad, a respetarla, incluso, en su carácter irreductible, a estar con ella humildemente y con espíritu de compartir, a soportarla en la perseverancia de la caridad” (Forte, 1990; 164).

Estas palabras de Bruno Forte, que nos hablan del desafiante ejercicio del teólogo al acercarse al mundo, como “lugar del evangelio”; a la historia, como lugar habitado

¹ Licenciado en Teología Pastoral, Universidad Pontificia de México. Correo electrónico: betoelimaginario@gmail.com

de alguna manera por la Palabra, para escuchar y discernir el misterio, adquieren una particular significación, cuando ese mundo y esa historia son la de una gran ciudad, y cuando entendemos la Teología, con el mismo autor, como una conciencia crítica de la praxis eclesial y mundana, a la luz de la Palabra de Dios.

Esto lo expresó de manera significativa Pablo VI al definir el sentido mismo de la evangelización, desde las categorías de un diálogo con la cultura:

Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: “He aquí que hago nuevas todas las cosas”. (...) La finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior... alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación...lo que importa es evangelizar (...) la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la Gaudium et spes, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios.

El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. (EN 18-19).

La eficacia y el poder transformador del Evangelio y de la evangelización, afirma el Papa, llegan entonces hasta el ámbito de la cultura del hombre y de todos los hombres: evangelizar, *no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces, la cultura y las culturas del hombre.* (EN 20).

La evangelización empezó a plantearse entonces como un diálogo, una interacción entre el Evangelio y las culturas, cuya finalidad es la transformación, la purificación de las mismas, en todo lo que se refiere a la dignidad humana² y cuyo gestor y mediador es la comunidad eclesial, quien actúa como sacramento

² Cf. G.S. 41-44.

de salvación: *Cuando la Iglesia anuncia el Reino de Dios y lo construye, ella se implanta en el corazón del mundo como signo e instrumento de ese Reino que está ya presente y que viene* (EN 59).

Siguiendo este principio los Obispos, en Puebla, plantearon la tarea de la Iglesia en estos términos: *La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir, la penetración por el Evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquéllos viven y se expresan.* (Documento de Puebla 395³).

Juan Pablo II llegó a plantear como criterio de verificación de la evangelización su relación con la cultura misma:

*La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe (...) Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida”, como decía el 16 de enero de 1982 (Discurso a los participantes en el Congreso Nacional de Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural)*⁴.

Y más adelante, en Santo Domingo, los Obispos, en sintonía con la reflexión que se estaba llevando a cabo en todas las instancias de la Iglesia, hablaron de la “inculturación del Evangelio” como el camino para llevar a cabo una Nueva Evangelización⁵: (Juan Pablo, 1982;20).

Esta evangelización de la cultura (...) se manifiesta en el proceso de inculturación, al que Juan Pablo II ha llamado “centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización (...) La inculturación del Evangelio es un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además, intenta la incorporación de valores evangélicos que están ausentes de

³ Además, dice Puebla 388: «En el cuadro de esta totalidad, la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social» .

⁴ Juan Pablo II, Carta de fundación del Pontificio Consejo de la Cultura, 20 de mayo de 1982.

⁵ Cf. DSD 23-30.

la cultura, o porque se han oscurecido o porque han llegado a desaparecer. «Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro» (RMi 52). La fe, al encarnarse en esas culturas, debe corregir sus errores y evitar sincretismos. La tarea de inculturación de la fe es propia de las Iglesias particulares bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el Pueblo de Dios. «Los criterios fundamentales en este proceso son la sintonía con las exigencias objetivas de la fe y la apertura a la comunión con la Iglesia universal» (RMi 54). (Documento de Santo Domingo, 229-230).

Sin embargo, aunque el planteamiento de la evangelización como diálogo transformador de la cultura es claro desde hace varios años⁶, la comprensión misma sobre lo que es cultura y sus implicaciones en este diálogo no han evolucionado a la par como se ha enriquecido la reflexión de las Ciencias Sociales en los últimos años.

La *Gaudium et Spes* hizo un aporte importante al asumir una concepción moderna de la cultura, integrando tanto los aspectos humanistas y sociológicos, como los normativos y descriptivos: (Carrier, 1994; 150-161).

Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escala de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza.

⁶ «La Iglesia ha adquirido en nuestro tiempo una nueva conciencia de la dimensión cultural de la persona y de las comunidades humanas», en Pontificio Consejo para la Cultura, *La pastoral de la cultura* (1999), 2.

Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana. (GS 53).

Además, el Concilio, junto al reconocimiento de la subordinación de la cultura a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera, también reafirmó la justa autonomía de la cultura:

Porque la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mundial, dentro de los límites del bien común. (GS 59).

Pablo VI, de manera indirecta, en *Evangelii Nuntiandi* describe la cultura como:

La conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos... los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras, y los modelos de vida de la humanidad. (EN 18-19).

Y años después, Puebla, reafirmó la visión antropológica del Concilio, con su clásica definición:

Con la palabra «cultura» se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a «un nivel verdadera y plenamente humano» (GS 53a). Es «el estilo de vida común» (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de «pluralidad de culturas (GS 53c).

La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne con base en una misma «conciencia colectiva» (EN 18). La cultura comprende, asimismo, las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las

costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes. (Documento de Puebla 386-387).

Las posteriores referencias al concepto de cultura citan los anteriores textos o los desarrollan desde distintos matices (Cfr. Santo Domingo, 228-229), hasta el documento de Aparecida, en el número 476.

Analizando estas comprensiones de la cultura, de acuerdo con el magisterio, se destaca, en primer lugar, el reconocimiento del carácter profundamente humano y humanizador que tiene esta realidad, así como su carácter relacional. En segundo lugar, al describir el contenido y el dinamismo que encierra la cultura, se refieren implícitamente a dos niveles, entre los cuales se establece una correspondencia: un nivel profundo, que comprende los valores, las líneas de pensamiento, los criterios de juicio, los puntos de interés, los modelos, las fuentes inspiradoras, y un nivel más externo, en el cual se expresan dichos valores, a través de costumbres, lenguas, instituciones, estructuras de convivencia social; conformando juntos niveles un estilo de vida propio de un grupo humano.

A la luz de esta visión de la cultura, el diálogo e interacción con el Evangelio, que llamamos inculturación, se ha planteado como un encuentro en dos niveles: con el nivel más profundo, de los valores, para purificarlos y elevarlos en su comprensión; y con el nivel más externo, para dar un rostro más autóctono a las Iglesias:

La inculturación del Evangelio es un proceso que supone el reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la cultura actual y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante ella, se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además, intenta la incorporación de valores evangélicos ausentes de la cultura, o porque se han oscurecido o porque han llegado a desaparecer. (DSD 230).

Sin embargo, es necesario reconocer que las Ciencias Humanas y Sociales, desde hace varios años, se han diversificado y han profundizado en el fenómeno cultural reconociendo más dinamismos y niveles que los planteados en estudios anteriores, y, ante todo, han reconocido la dinamicidad y complejidad de esta realidad humana; mientras que la Teología Pastoral o práctica no ha evolucionado en la misma forma en el diálogo interdisciplinar, que le permita un planteamiento más enriquecido y profundo de los problemas de la interacción evangelizadora con la cultura.

Desde la famosa definición de Taylor hasta nuestros días, la comprensión de la cultura ha evolucionado y se ha diversificado, reconociendo cada vez más su complejidad y amplitud:

La cultura o civilización, tomado en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. (Taylor, 1871).

*La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas éstas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.*⁷ (Cassirer, 1996; 49).

*En un nivel totalmente superficial, los valores de un pueblo se expresan en sus costumbres practicadas, en su moralidad de hecho (...) En un nivel menos superficial, esos valores se manifiestan por medio de instituciones tradicionales; pero estas instituciones no son a su vez más que un reflejo del estado del pensamiento, de la voluntad, de los sentimientos de un grupo humano en un momento determinado de la historia. Me parece que si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo (...) Habría que poder llegar hasta las imágenes estables, hasta los sueños permanentes que constituyen el fondo cultural de un pueblo y que alimentan sus aspiraciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas respecto a las situaciones que atraviesan (...) En este sentido hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo.*⁸ (Ricoeur, 1990; 254-265).

Cultura es todo lo que da a la vida de una colectividad histórica su configuración específica (...) *La cultura de una colectividad es el conjunto formado por los sistemas de representación, normativos, de expresión y de acción de una colectividad:*

⁷ Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica* (1944), FCE, Bogotá 1996, 49.

⁸ Ricoeur, Paul, «Civilización universal y culturas nacionales», en *Historia y verdad* (1955), Encuentro, Madrid 1990, 254-265.

a) *Sistemas de representación:*

- * *conjuntos conceptuales y simbólicos a través de los cuales los diferentes grupos que constituyen la colectividad tratan de interpretarse a sí mismos y al mundo en que están inmersos, y,*
- * *los métodos por medio de los cuales tratan de ampliar sus conocimientos y su savoir-faire.*

La ciencia es subcomponente de la cultura, como sistema de representación, pero se separa de ella con autonomía.

b) *Sistemas normativos:*

- * *todo lo que depende de los valores con los que se juzgan las acciones y las situaciones, y a partir de los cuales, eventualmente, se justifican las prácticas concretas.*
- * *todo lo que depende de las reglas particulares, por medio de las cuales se organizan los sistemas de acción.*

Encierra una dimensión ética que está a la base del proceso de justificación y elaboración de las normas, y por esto regula en definitiva las conductas y sus finalidades. Revela el carácter de una entidad histórico-cultural.

c) *Sistemas de expresión: las modalidades, materiales y formales, por las que las representaciones y las normas consiguen su proyección concreta, en el ámbito de la sensibilidad y gracias a las cuales los estados profundos (en los que se materializa la existencia vivida, como modo de experimentar la realidad natural e histórica) se exteriorizan como figuras significantes, ofrecidas a un desciframiento constante.*

Encierra una dimensión estética, que constituye el lugar de aparición de las disposiciones afectivas más significativas, que determinan, en última instancia, el perfil concreto de una cultura. Revela la presencia de una entidad histórico-cultural.

d) *Sistemas de acción:*

- * *mediaciones técnicas que permiten dominar el medio social.*
- * *mediaciones propiamente sociales, a través de las cuales se organiza la colectividad para seguir su propio destino. La tecnología es subcomponente de la cultura, como sistema de acción, pero a la vez se separa de ella con autonomía.⁹ (Ladriere, 1978; 14-15).*

En su sentido más amplio, la cultura puede definirse como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales,

⁹ Ladriere, Jean, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca 1978, 14-15.

intelectuales y emocionales, que caracterizan una sociedad o un grupo social. Incluye no sólo las artes y las letras, sino también modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, sistemas de valores, tradiciones y creencias... Es la cultura lo que proporciona la capacidad de reflexionar. Es la cultura lo que nos hace específicamente humanos, seres racionales, dotados de juicio crítico y de un sentido de compromiso moral. Es por medio de la cultura cómo discernimos los valores y tomamos decisiones. Es mediante la cultura cómo los seres humanos se expresan, se hacen conscientes de sí mismos, reconocen su incompletitud, se cuestionan sus propios logros, buscan incesantemente nuevos sentidos y crean obras a través de las cuales trascienden sus propios límites. (Unesco, 1982).

Entendida como sistema en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa. (Geertz, 2000).

Llama la atención cómo, en los últimos años, los aportes de Cassirer, por el reconocimiento de la condición simbólica del ser humano y sobretodo del antropólogo norteamericano Clifford Geertz, han llevado a un nuevo enfoque sobre la cultura, reconociendo más su dimensión subjetiva y simbólica, así como la dinámica de su construcción. Visión que a su vez se ha ampliado mucho más con los aportes sobre la dimensión del “imaginario” que ha hecho el antropólogo francés Gilbert Durand¹⁰, y sobre la dimensión instituyente de la sociedad y la imaginación como fuente y raíz de creación histórico-social permanente, que ha hecho el filósofo social Cornelius Castoriadis¹¹.

Se plantea, por tanto, la necesidad de un diálogo interdisciplinar que le permita a la Teología de la praxis cristiana actual renovarse y enriquecerse, desde las categorías que las nuevas aproximaciones sobre la cultura nos aportan, así como contribuir desde la especificidad de la Teología a las búsquedas de las Ciencias Sociales.

¹⁰ Cf. Durand, Gilbert, La imaginación simbólica (1968), Amorrortu, Buenos Aires 2000; Id. Las estructuras antropológicas del imaginario (1992), FCE, México 2006; Id. Lo imaginario, Ediciones del Bronce, Barcelona 2000.

¹¹ Cf. Castoriadis, Cornelius, Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto (1986), Gedisa, Barcelona 1998; Id. La institución imaginaria de la sociedad, v. 2: El imaginario social y la institución, Tusquets, Barcelona 1989.

Culturas urbanas, complejidad y evangelización

La ciudad y sus culturas, sus dinámicas, sus sujetos, sus estructuras y sus redes, y sobretodo el entramado de relaciones que encierra, son la “complejidad” que la comunidad eclesial debe continuamente aprender a asumir, respetar, compartir y soportar, en el ejercicio de la praxis evangelizadora y del ejercicio teológico.

La cultura es un patrimonio de la humanidad, de todos los tiempos y de todos los lugares; sin embargo, en los últimos tiempos las grandes ciudades, por su gran densidad de relaciones humanas y sociales, han logrado concentrar de manera privilegiada la riqueza, el dinamismo, la diversidad y la complejidad de la cultura y las culturas, al punto de ser reconocidas como verdaderos laboratorios o matrices de la multiculturalidad que hoy vivimos (cf. DA 509), “nodos de producción y acceso a la cultura”. (Cubeles, 2009).

De ahí que los estudios antropológicos y sociales sobre las culturas se trasladaron de los lugares remotos a las grandes ciudades¹². Y es allí donde más se está estudiando e investigando la cultura, donde se han creado observatorios de cultura, centros culturales, departamentos de investigación sobre culturas urbanas. Para algunos estudiar la gran ciudad es asomarnos como por una ventana a lo que está pasando en el mundo entero.

Esa complejidad podemos abordarla desde tres modelos de análisis e interpretación, que pueden ser tomados como tres modelos de conversión pastoral, tres modelos de evangelización de la ciudad.

Primer modelo de análisis (diacrónico): pre-modernidad, modernidad, pos-modernidad

La ciudad latinoamericana y en general la cultura del continente se caracteriza, como lo afirma Néstor García Canclini, por la hibridación, es decir, por la convivencia simultánea de distintos sustratos de la cultura:

Los países latinoamericanos son actualmente el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluso

¹² Por ejemplo, AUGÉ, Marc, *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Gedisa, Barcelona 2002; Giraldo, Fabio (ed.) *Ciudad y complejidad*, FICA - Ed. Ensayo y error, Bogotá 2003.

lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. Los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos “cultos”, pero ciertas élites preservan su arraigo en las tradiciones hispano-católicas, y en zonas agrarias también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva. (García, 1989; 71).

Por eso, hablar de la interacción con la cultura de las ciudades latinoamericanas es hablar de la interacción con la cultura tradicional o premoderna, con la moderna y con la llamada posmoderna, conviviendo simultáneamente y en dinámicas que no siempre son fáciles de diferenciar.

Este rasgo de la transición cultural se convierte para algunos pastoralistas en el modelo de comprensión de los desafíos de la pastoral urbana, definiéndola como el paso de una pastoral inculturada en la cultura tradicional, de corte agrario, a una pastoral en diálogo con la cultura moderna y posmoderna. J.B. Libanio, Alberto Antoniazzi, Jorge Seibold lo definen así.

Por un lado, seguimos atendiendo, con relativo éxito, a gente más afianzada en la cultura tradicional, emigrantes del campo hacia la ciudad, cuyas características compatibles con el lenguaje religioso de la Iglesia y apoyados en la religiosidad popular, nos permiten seguir presentes en ciertos contextos urbanos.

Pero la presencia en el contexto más influenciado por la cultura moderna, que es el más extendido en la ciudad, nos está planeando retos que apenas estamos reconociendo y empezando a asumir desde la comunión y la misión de la Iglesia: la absolutización del sujeto, la exaltación de la razón, de la ciencia y de la técnica, el método científico, la democratización, la secularización, la diversificación de mentalidades, la re-significación del tiempo y del espacio sagrados, el traslado de la religión al ámbito personal son características que confrontan, son instancia crítica frente a las formas tradicionales de la Iglesia, sus lenguajes, estilo de argumentación y de acción, y exigen de nosotros un ejercicio de traducción, de innovación, de autocrítica, de creatividad, de cambio de paradigma en todas nuestras prácticas.

De igual manera, el movimiento crítico de la modernidad, o llamada “posmodernidad”, con su desencanto frente a la razón, su vuelta a lo sagrado, pero re-significado, su valoración de lo ecológico, de lo emotivo, su rechazo de lo instituido, de los grandes relatos explicativos y con su exaltación del fragmento y del pensamiento débil, también es una confrontación permanente de la Iglesia y

de las formas de presencia y de acción, que a penas empezamos a entender en su complejidad y a abordar con una actitud misionera.

Y, sin embargo, lo más complejo de esta transición son las mezclas que se dan, las cuales exigen un gran ejercicio de discernimiento pastoral, de flexibilidad y de creatividad misionera.

Segundo modelo de análisis (diacrónico): monoculturalidad, multiculturalidad, interculturalidad

De acuerdo con algunos historiadores y científicos sociales, también podemos definir la transición cultural que estamos viviendo como el paso de una monoculturalidad, hacia la multiculturalidad y hacia una interculturalidad¹³.

Venimos de pensar que existía una sola cultura, marcados por el llamado “eurocentrismo”, que nos hacía creer que los valores y costumbres culturales de la Europa Occidental constituían patrones o modelos universales, con el consiguiente desprecio o minusvaloración de las demás culturas. Pero las ciudades, en la medida en que van creciendo, van pasando hacia la diversificación y la convivencia simultánea de muchas culturas, con la consiguiente relativización de las mismas. La multiculturalidad es precisamente uno de los rasgos fundamentales de las ciudades contemporáneas y de ahí el reclamo permanente de reconocimiento de las diversas identidad y expresiones culturales¹⁴. Las diversidades vienen dadas no sólo por el origen o la condición étnica, sino por las mentalidades, por los grados de influencia de los medios de comunicación. Y en medio de estas diversidades existen actitudes excluyentes, hegemónicas, dominantes, que hacen que la convivencia de las diversidades no sea pacífica, sino conflictiva.

Los procesos de globalización, en todo nivel, han hecho, sin embargo, que la multiculturalidad poco a poco se transforme realmente en una interculturalidad, donde la diversidad de identidades ya no tiene límites definidos, sino que se han creado tal cantidad de entrecruzamientos, de redes, de nodos de interacción, que asistimos a una nueva realidad cultural. *El problema que enfrentan hoy las sociedades contemporáneas es más de explosión y dispersión de las referencias culturales, que de homogeneización*, afirma Jean-Pierre Warnier (Canclini, 2004; 23).

¹³ Cf. García Canclini, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Buenos Aires 2004.

¹⁴ «Asumir la diversidad cultural, que es un imperativo del momento, implica superar los discursos que pretenden uniformar la cultura, con enfoques basados en modelos únicos» DA 59; cf. DA 43.

La evangelización, en algún tiempo, estuvo confundida con la búsqueda de una monocultura, al realizarse dentro de un contexto monocultural, casi de una uniformización; pero el cambio de paradigma que ha hecho el Concilio Vaticano II, y dentro de una eclesiología de comunión, nos ha llevado ad intra hacia el reconocimiento de las diversidades que hay en la misma Iglesia, en medio de la unidad y a una búsqueda de la unidad en medio de la diversidad; de igual manera, nos ha llevado a pensar en el desafío de insertarnos en una sociedad culturalmente diversa, y en donde la voz de la Iglesia resuena como una más en el concierto de propuestas. ¿Cómo aprender a vivir y predicar el Evangelio en una sociedad multicultural, sin disolver la propia identidad, pero sin encerrarse en un orgullo excluyente?

Y ante la nueva realidad intercultural globalizada, ¿cómo asumir una presencia más profética, un discernimiento de lo que no tiene límites definidos?, ¿cómo hacer una presencia generadora de una auténtica interculturalidad?

Tercer modelo de análisis (sincrónico): nivel de las formas y expresiones, de las cosmovisiones y representaciones y valores, y nivel ético-mítico.

La inculturación del Evangelio se ha planteado como un diálogo e interacción con las culturas, en dos niveles: el de los valores y el de las expresiones de esos valores. Pero no ha sido tenido en cuenta el nivel más profundo, que da soporte a los otros dos, y en el cual se están realizando cambios significativos, que a penas empezamos a comprender, porque son cambios en el “imaginario”, es decir en ese nivel más profundo de la cultura, el cual no responde a una lógica racional, sino a una lógica propia de lo simbólico y de lo imaginario.

El rostro concreto de nuestras ciudades no viene tanto de los planes de desarrollo, técnica y racionalmente pensados, sino del proceso de construcción simbólica e imaginaria que hacen los ciudadanos, desde los usos y las formas de habitar la ciudad, así como de la memoria colectiva que se va creando permanentemente y termina convirtiéndose en un filtro de interpretación de todas las vivencias, usos y prácticas de la ciudad. De esta manera, cada ciudad llega a ser creada por sus ciudadanos y éstos son a la vez configurados por la ciudad.

Como dice Armando Silva, la ciudad llega a ser una creación de los imaginarios urbanos de los ciudadanos, es decir, del conjunto de imágenes mentales y deseos de la colectividad, adquiridos a lo largo de su historia, que organizados por las mediaciones simbólicas (mitos, símbolos, ritos, creencias, mentalidades etc.), expresan una visión del mundo, unos valores, unos significados existenciales que

posibilitan y condicionan la percepción e interpretación de la ciudad; la construcción de sus realidades sociales y sus modos de vivirlas y proponerlas; las instancias críticas y los proyectos de renovación y de futuro, que dan identidad a esa misma colectividad (Silva, 2003:24). Se dice que la ciudad es la imagen del mundo, pero también hoy se debe comprender como el mundo de una imagen, que lenta, colectiva e incesantemente, se va construyendo y reconstruyendo (Silva, 1998; 13-27). No existen reglas que definan cómo se da esta dinámica, puesto que responde más a conductas espontáneas que se asumen, definen y redefinen diariamente.

Las experiencias del amor y la amistad, la vida familiar, las prácticas políticas, las maneras de afrontar los problemas, la violencia, la inseguridad, las prácticas religiosas van generando una imagen que luego con el tiempo llega a convertirse en un condicionamiento social, en fuente de alegrías o tristezas, porque filtra todas las demás experiencias y se vuelve normativo.

La fuerza de lo imaginario determina también la experiencia religiosa, de tal manera que muchas formas y prácticas religiosas permanecen iguales, pero el sentido profundo de las mismas se ha cambiado y se recrea constantemente.¹⁵

Es un hecho, entonces, que la ciudad latinoamericana contemporánea ha generado un tipo particular de experiencia religiosa, en el que la imagen de Dios, sobre todo del Dios cristiano, se ha transformado, así como el lenguaje simbólico que expresa la relación de los creyentes con Él. Hoy se ve cómo los imaginarios de los ciudadanos dan nuevos sentidos sagrados a muchos de los símbolos seculares y cómo muchos de los símbolos sagrados cristianos que mantenía la cultura han asumido otros significados, al margen de lo religioso, en un verdadero proceso de camuflaje de lo sagrado y de fragmentación de la experiencia religiosa. Junto a esta realidad, también las dinámicas proselitistas agresivas de los nuevos grupos religiosos se han constituido en un recurso social para enfrentar las crisis de identidad y de sentido de los ciudadanos, que se encuentran en situaciones de crisis de sus propios imaginarios.¹⁶

En conclusión, el panorama de la experiencia religiosa en la ciudad manifiesta una verdadera fragmentación y recomposición desde sus mismos fundamentos

¹⁵ Como lo describe simbólicamente Italo Calvino en uno de sus relatos de *Las ciudades invisibles*: «A veces ciudades diferentes se suceden sobre el mismo suelo y bajo el mismo nombre, que nacen y mueren sin haberse conocido, incomunicables entre sí. En ocasiones, hasta los nombres de los habitantes permanecen iguales, y el acento de las voces, e incluso las facciones; pero los dioses que habitan bajo esos nombres y en esos lugares se han marchado sin decir nada y en su lugar han anidado dioses extranjeros». Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles* (1972), Siruela, Madrid 1990.

¹⁶ Cf. Id., *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá, un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2004, 201.

imaginarios, que desafía a los investigadores por su misma complejidad y requiere de las herramientas de la lógica del imaginario y lo simbólico para aproximarse a su comprensión.

Pensar entonces una evangelización misionera desde el nivel de los imaginarios es algo que muchos aún no han reconocido, porque sus planteamientos de los problemas pastorales siguen siendo desde un paradigma de la simplicidad y no desde la complejidad, creyendo que los problemas son de virtud o pecado o simplemente de buena voluntad o malas intenciones. Y quienes empiezan a reconocer esta dimensión, apenas estamos comenzando a comprender su dinámica y a ver los primeros caminos para dialogar con esta realidad.

Los medios de la misión nos son dados por la misma dinámica simbólica de la ciudad: la narrativa, los ritos, los mitos urbanos, la riqueza simbólica de la Iglesia, como sacramento de salvación. Pero es necesario primero contemplar, escuchar, dialogar y discernir para actuar, (¿y las realidades socioeconómicas, políticas de la ciudad qué papel juegan? ¿Los planes de megaproyectos de ciudad qué incidencia tienen en la ciudad y en la pastoral? ¿La ciudad como un todo igual? ¿Y las periferias de las ciudades?).

Conversión pastoral

Una expresión que recoge el sentir frente a la necesidad de cambio, y de renovación de nuestras prácticas pastorales frente a la cultura es la “conversión pastoral”.

Expresión polisémica

Conversión pastoral es entonces una expresión polisémica, por eso aunque digamos que estamos de acuerdo con ella, no necesariamente coincidimos en el significado que le damos.

Puede ser entendida como la conversión personal de los pastores hacia una mayor entrega en su servicio pastoral, o como una conversión del quehacer de los pastores, para que sea más de acuerdo con las exigencias pastorales de la época, o como conversión a Jesucristo Buen Pastor, para asumir mejor sus gestos, actitudes y sentimientos, o como conversión de la Iglesia diocesana para que sea más eficaz en su labor, o como reforma de las estructuras de la pastoral para que sean más misioneras.

Desarrollo previo del concepto

El concepto se gesta en el mismo Concilio:

Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad hacia su vocación...La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a una permanente reforma, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente (UR 6).

Pero es el documento de Santo Domingo, quien lo explicita textualmente:

La nueva evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia, en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y autoridad; con estructuras y dinamismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz o sacramento de salvación universal (SD 30).

Ecclesia in America recuerda que la conversión también atañe a la Iglesia:

El llamado universal a la conversión adquiere matices particulares para la Iglesia de América Latina (...) Una auténtica identificación con el estilo personal de Jesucristo, que nos lleva a la sencillez, a la pobreza, a la cercanía, a la carencia de ventajas (...) permaneciendo primariamente abiertos a aquellos que están sumamente lejanos y excluidos.(EA 28).

Al inaugurar Aparecida, el Papa decía:

La cuestión fundamental sobre el modo cómo la Iglesia, iluminada por la fe en Cristo, deba reaccionar ante estos desafíos, nos concierne a todos. En este contexto es inevitable hablar del problema de las estructuras (...) Por la constante evolución de la historia, han de ser siempre renovadas y actualizadas.

Aporte de Aparecida

La conversión pastoral que se propone implica ante todo pasar de la condición de meros administradores de lo que ya existe (DA 201) a la de quienes salen constantemente a la búsqueda; es *pasar de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera (...)* haciendo que la Iglesia se manifieste

como madre que sale al encuentro, una casa acogedora, una escuela permanente de comunión misionera (DA 370). Por tanto, procurar que la pastoral ordinaria en todas sus instancias se vuelva más expansiva, centrífuga, que favorezca la incorporación de nuevos miembros y ponga a los agentes en actitud de salida. Una salida hacia los alejados y una reforma profunda de toda la Iglesia para que esté mucho más inserta en el corazón del mundo con el primer anuncio que reorienta la vida de las personas.

Por supuesto esta renovación choca con actitudes cerradas y autodefensivas: *Pero se notan actitudes de miedo a la pastoral urbana; tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y a tomar una actitud de defensa ante la nueva cultura, de sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades* (DA 513).

Pero ante todo, la conversión pastoral tiene un criterio fundamental: *La conversión personal despierta la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del reino de vida* (DA 366). Esa es la norma fundamental, es el horizonte y la visión de futuro que inspira toda la renovación, que no es otra cosa que la misión de la Iglesia misma.

Punto de partida: atención a la realidad urbana

La conversión exige, en primer lugar, disposición para una atenta escucha de lo que el Espíritu dice a través de la realidad urbana y de los ciudadanos, de manera que se pueda adaptar la acción a esa realidad discernida:

Obispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados y consagradas, laicos y laicas, estamos llamados a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir “lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias” (Ap 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta.

«La Iglesia está llamada a repensar profundamente y a relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales» (DA 11).

La conversión pastoral sólo es posible, atentos a lo que sucede en el contexto urbano donde la Iglesia vive y actúa: *La pastoral de la Iglesia no puede prescindir del contexto histórico donde viven sus miembros (...) De allí nace la necesidad, en fidelidad al Espíritu Santo que la conduce, de renovación eclesial que implica reformas espirituales, pastorales y también institucionales* (DA 367). No es posible

que se produzca esta conversión en el seno de la Iglesia sin necesidad de un encuentro con la ciudad. Es necesario creer más en el dinamismo del Espíritu Santo en la historia, en lo que Dios va mostrando y suscitando a favor del Reino. En este ejercicio la escucha se convierte en disponibilidad.

Se requiere imaginación para encontrar respuesta a los muchos y cambiantes desafíos que plantea la realidad, exigiendo nuevos servicios y ministerios. (DA202).

Por eso, la conversión pastoral es una especie de despertar cuando nos hacemos incapaces de mirar la realidad y reaccionar. Es un: “*no acostumbrarnos a ver la escandalosa inequidad, la miseria, la pobreza de las mayorías, la violencia familiar y urbana, las adicciones (...)*” (Juan Carlos Scannone).

Implicaciones: nuevas estructuras misioneras

Esta firme decisión misionera debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos, y de cualquier institución de la Iglesia. Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe (DA 365).

La renovación misionera no llega hasta la decisión de organizar algunas misiones, sino hasta entrar en un estado permanente de misión (Cf. DA 551). Por tanto, reconocer que hay estructuras caducas que es necesario abandonar, para favorecer aquellas que contribuyen a la transmisión de la fe.

Desde una nueva espiritualidad

Las estructuras son estériles sin corazones nuevos, de ahí que la conversión viene también como fruto del cultivo de la vida interior, de la vida de oración y del Espíritu.

El discípulo y misionero, movido por el impulso y el ardor que proviene del Espíritu, aprende a expresarlo en el trabajo, en el diálogo, en el servicio, en la misión cotidiana (...) La vida en el Espíritu no nos cierra a una intimidad cómoda, sino que nos

convierte en personas generosas y creativas, felices en el anuncio y el servicio misionero. Nos vuelve comprometidos con los reclamos de la realidad (DA 284-285).

No son los documentos o las normas las que cambian la realidad, sino gente llena de mística que actúa.

Referencias

- Antoniazzi, Alberto, *Princípios teológico-pastorais para uma nova presença da Igreja na cidade*.
- Antoniazzi, A. y Calimán, C. (org.), *A presença da Igreja na cidade*, Vozes, Petrópolis 1994, 77-96.
- Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*. FCE, Bogotá, 1996.
- Forte, Bruno, *La Teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca., 1990. 164.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1989.
- Libanio, J.B., S.J. A Igreja na cidade, *Perspectiva Teológica* 28 (1996), 11-43.
- Seibold, Jorge Roberto, SJ. Imaginario social y religiosidad popular, *Stromata* 51 (1995), 131-140.
- Silva, Armando, *Bogotá imaginada*, Convenio Andrés Bello - Universidad Nacional - Taurus, Bogotá, 2003.

